

LOBOCZKY János

Az egyetem és a Bildung (képzés, műveltség) eszméje Gadamer hermeneutikájában⁶⁴

Tanulmányomban a következő kérdéseket járom körül: (1.) A hermeneutika fogalma – Gadamer személyes hangvételében – univerzális létszemlélet, nem mechanikusan alkalmazandó módszer; (2.) A „Bildung” értelmezése; (3.) Elmélet és gyakorlat – teória és praxis; (4.) Az egyetem mint a kutatás és az oktatás egységes színtere – Gadamer néhány egyetemen tartott előadásának tanulságai.

1. A HERMENEUTIKA FOGALMA

– GADAMER SZEMÉLYES HANGVÉTELÉBEN – UNIVERZÁLIS LÉTSZEMLELET, NEM MECHANIKUSAN ALKALMAZANDÓ MÓDSZER

Először néhány Gadamer-idézettel szeretném érzékeltetni, hogy számára a hermeneutika mennyire nem egyszerűen alkalmazandó módszer, hanem egyfajta univerzális létszemlélet. 1990-ben, 90. születésnapja alkalmából készült vele az az interjú⁶⁵, amelynek néhány gondolatát fölöttébb kifejezőnek és plasztikusnak érzékelhetjük. Mi is a hermeneutika lényege? „A hermeneutika olyan szó, amit a legtöbb ember nem fog megismerni, és nem is szükséges, hogy megismerjen. A hermeneutikai tapasztalás mindazonáltal mindenkit érint.” „A hermeneutika annak művészete, hogy megértsük a másik nézetét.” (Mersch és Breuer, 1992, 20. o.) A másik megértésén át persze önmagunkat (önmagunk létlehetőségeit?) is megismerjük: „A másik ember az út, amelyen haladva önmagunkat megismerjük.” (Mersch és Breuer, 1992, 21. o.) A hermeneutika ugyanakkor nem

⁶⁴ A kutatást az EFOP-3.6.1-16-2016-00001 „Kutatási kapacitások és szolgáltatások komplex fejlesztése az Eszterházy Károly Egyetemen” című projekt támogatta.

⁶⁵ Lásd: Művészet, amely szerint nem lehet igazunk. Dieter Mersch és Ingeborg Breuer interjúja Hans-Georg Gadamerrel (Mersch és Breuer, 1992)

a szigorúan verifikálható igazság megfogalmazását tűzi ki céljául. Ennek jegyében utal Lessingre: „Ha egyik részről az igazságot, másik részről az igazság keresését nyújtánák, azt mondanám, tartsátok meg az előbbit, és adjátok nekem az utóbbit.” (*Mersch és Breuer*, 1992, 21. o.)

Egy nyelvfilozófiai előadás-sorozat keretében különösen világosan fogalmazza meg a hermeneutika univerzális aspektusát: „Mit jelent *magunkat a világban megérteni*? Azt jelenti: másokkal szót érteni. És másokkal szót érteni, ez annyi, mint: a másikat megérteni. És ez morálisan, nem logikailag értendő. Ami tulajdonképpen a lehető legnehezebb emberi feladat – különösen számunkra, akik egy a monologikus tudományok által formált világban élünk.” (*Gadamer*, 1991d, p. 10.)

A 'Bildung' (műveltség) kifejezés Hegelre utaló meghatározása szintén egyik fontos tétele ennek az előadásának: „A műveltség annyi, mint hogy a dolgokat tudjuk egy másik álláspont felől tekintetbe venni.” (*Gadamer*, 1991d, p. 13.)

Fő művében, az *Igazság és módszer*ben, egyrészt a megértés és az emberi lét együvé tartozását hangsúlyozza: „A megértés nem a szubjektum egyik viselkedésmódja, hanem magának a jelenvaló létnek (Dasein) a létmódja.” (*Gadamer*, 1984, 12. o.) Másfelől az igazság az előbb már jelzett hermeneutikai értelmezésének nyit utat: „A hagyomány megértése során nemcsak szövegeket értünk meg, hanem belátásokra teszünk szert, és igazságokat ismerünk meg.” (*Gadamer*, 1984, 21. o.)

Ezenkívül, itt is kiemeli, hogy a hermeneutikát nem lehet a tudományos módszer kérdésére szűkíteni: „Mivel az ismeret és az igazság fogalmának a tisztázása és igazolása területén a modern tudomány uralkodik, ennek a kérdésnek, úgy látszik, nincs igazi legitimitása. S mégis az a helyzet, hogy a tudományon belül sem lehet kitérni előle. A megértés jelensége nemcsak az emberi világvonatkozásokon húzódik át. A tudományon belül is önálló érvénye van, s ellenáll minden kísérletnek, hogy a tudományos módszer kérdésévé értelmezzék át.” (*Gadamer*, 1984, 21. o.)

2. A 'BILDUNG' ÉRTELMEZÉSE

Gadamer hermeneutikai filozófiájának egyik fontos kiindulópontja a humanista tradíció „előhívása”, vagyis a modernitás szellemiségével való termékeny ütköztetése. Nem valamiféle merev hagyománytiszteletről van itt szó, hanem a hagyományok megújításáról. Ebben az értelemben fordul például a filozófiatörténet klasszikus gondolkodóihoz is: „A filozofálás egyik elemi tapasztalata, hogy a filozófiai gondolat klasszikusai, ha megpróbáljuk megérteni őket, maguktól érvényesítenek egy olyan igazságigényt, melyet

a jelenkori tudat nem képes sem elutasítani, sem felülmúlni. A jelenkor naív önérzete persze fellázadhat az ellen, hogy a filozófiai tudat lehetségesnek ismeri el: saját filozófiai belátása nem olyan rangos, mint Platóné és Arisztotelészé, Leibnizé és Kanté vagy Hegelé. Sokan talán a jelenkori filozofálás gyengeségének tartják, hogy saját esendő voltát bevallva lát hozzá klasszikus hagyományainak értelmezéséhez és feldolgozásához. De egész biztos, még nagyobb gyengeség, ha valaki elzárkózik az ilyen megmérettetés elől és inkább önállóan bohóckodik. Hogy ezeknek a nagy gondolkodóknak a szövegeit megértve olyan igazságot ismerünk meg, melyet más úton nem lehet elérni, azt akkor is be kell vallanunk, ha ez ellentmond a kutatás és a haladás mércéjének, mellyel a tudomány méri magát.” (Gadamer, 1984, 22. o.). Gadamer számára ebből az alapállásból kitüntetett jelentőségű olyan „humanista vezérfogalmak” vizsgálata, mint a képzés, a *sensus communis*, az ítélőerő vagy az ízlés. Azt is látnunk kell, hogy nála a megértés és értelmezés „nem elvekből való konstrukció, hanem egy messziről eredő történet továbbfolytatása”. (Gadamer, 1984, 23. o.)

Nézzük meg most már közelebbről a *Bildung* fogalmának gadameri analízisét. Először arra utalnék, hogy a szó többféle magyar fordítást is lehetővé tesz. Jelenthet *képzést*, *kiképzést*, ugyanakkor művelődést, illetve műveltséget is. Az *Igazság és módszer* magyar fordítója, Bonyhai Gábor, a képzést használja, amellyel elsősorban a német szó etimológiájához kapcsolódik. Eredetileg ugyanis a „természeti képződmény” fogalmával volt szoros összefüggésben. De jelentette a testrészek kiképzését, jól megformáltságát is. Egyébként, ebben a jelentésében, a képzés szó latin megfelelője a *formatio*. A képzés szóhasználat emellett azt a folyamatot is érzékelteti, amelynek során művelté válik az ember. Tanulmányom címében azért használtam a műveltség kifejezést, mert már itt utalni kívántam arra, hogy Gadamer nem valamiféle szakképzésre gondol a *Bildung* kapcsán. A magyar nyelvhasználatban viszont óhatatlanul van ilyen mellékíze a szónak, gondoljunk csak a didaktikában gyakran használt képzés és nevelés fogalompárra.

Gadamer a felvilágosodás korából Herder meghatározását tekinti kiindulópontnak, amelynek lényege, hogy az ember a képzés révén felemelkedhet a humanitásig, amely egyszerre jelent széleskörű ismeretekkel való rendelkezést, valamint erkölcsiséget is. Érezhetően, a kultúra fogalmával kerül szoros kapcsolatba a szó. Kant a cselekvő szubjektum szabadságának aktusaként beszél a képesség „kultúrájáról”, ezen kívül arról is szól, hogy önmagunk iránti kötelességünk a tehetségünk kiművelése. Humboldt meghatározását azután azért idézi, mert pontosan megfogalmazza a *Bildung* tágasabb jelentéskörét: „de amikor mi a mi nyelvünkön képzést mondunk, akkor valami magasabbra és ugyanakkor belsőre gondolunk, tudniillik arra az érzékre, mely a teljes szellemi

és erkölcsi törekvés ismeretéből és érzéséből árad ki harmonikusan az érzésmódra és a jellemre.” (Gadamer, 1984, 31. o.)

Gadamer arra is utal, hogy a képzés szóban a kép is benne rejlik, a kép pedig, „titokzatos kétoldalúsággal”, egyszerre jelent képmást és mintaképet (Nachbild, Vorbild). A képzés ugyanakkor nem egy előre pontosan megformázott minta követését jelenti, hanem egy állandó folyamatról van szó: „a képzés eredményét nem a technikai célkitűzés módjára állítjuk elő, hanem a formálás és a képzés belső folyamatából ered, s ezért állandó továbbképzés marad.” (Gadamer, 1984, 32. o.) A görög phüszisz, természet szóhoz is azért hasonlítja a képzést, mert egyik sem ismer önmagán kívüli célokat. Gadamer meglehetősen iróniával utal a folyton „képzési célokat” kitűző, egyoldalúan prakticista oktatási gyakorlatra: „A képzés voltaképpen nem lehet cél, mint olyat nem lehet akarni, legfeljebb a nevelő reflektált tematikájában.” (Gadamer, 1984, 32. o.) A képzés végső soron olyan folyamat, amelynek során a megszerzett műveltségben „semmi sem tűnik el, hanem minden megőrződik”.

Gadamer kiemelten fontosnak tartja Hegel Bildung-felfogásának az értelmezését. Hegelnél a képzés lényege az *általánossághoz való felemelkedés*, ami elméleti és gyakorlati képzést egyaránt jelent, a partikularitás háttérbe szorítását: „Aki átengedi magát a partikularitásnak, például: aki mértéket és arányt nem ismerve enged vak dühének, az képzetlen. Hegel kimutatja, hogy az ilyen embernek alapjában véve az absztrakciós ereje fogyatékos: nem tud eltekinteni önmagától, s egy általánosra tekinteni, mely az ő különösségének mértéket és arányt kölcsönözne.” (Gadamer, 1984, 33. o.) A képzetlenség tehát nem csupán elméleti fogyatékoság ebben az értelmezésben, hanem egyúttal a hübrisz, a mértéktelenség vétkéét idézi elő. Hegel a képzést tehát általános emberi feladatnak tekinti, s ezzel összefüggésben beszél a munkáról, valamint a munkavégző tudatról. Ez utóbbi „a dolgot képezve önmagát képi”. A munkálkodó tudat saját önérzetre tesz szert azáltal, hogy elsajátít egy jártasságot. Ebben az önérzetben olyan mozzanatokat vehetünk észre, mint a személyes vágyainknak a korlátozása, azon kívül valami általánosnak az elismerése. Mai szemmel „korszerűtlennek” tűnik az, ami a *pályaválasztással* kapcsolatban itt felvetődik. Napjainkban többnyire az önmegvalósítás privát céljait, valamint a praktikus, hasznossági szempontokat szokás ezzel kapcsolatban emlegetni. Ezzel szemben Hegel a hivatás betöltését hangsúlyozza, illetve azt, hogy minden hivatásban van valami „sorsszerű”, „külső szükségszerűség”, és így olyan feladatokat követel tőlünk, melyeket privát célként nem tűznénk ki. A hivatás betöltése egyfelől önmagunk korlátozását jelenti, de egyúttal azt, hogy a hivatásunkat a magunk ügyévé tesszük, s így végső soron mégsem jelent korlátot. Úgy vélem, Gadamer jogosan

tapint rá ennek a felfogásnak az aktualitására. A pályaválasztás bármennyire is mindenkinek személyes ügye, az ebben való döntés olyan etikai kötelezettségeket is maga után von, amelyeknek csak valamely közösségre vonatkoztatva van értelme. Magunkat választva egyúttal a másikat is választjuk – fordíthatnánk át a személyiségetika nyelvére az előbbi gondolatot. Természetesen, ezzel nem azt akarom sugallni, hogy próbáljuk meg a hegeli filozófiát mintegy „összebékíteni” a rendszerfilozófiájával éppen ellentétes kiindulópontú szemléletekkel. Inkább csak arra kívántam ezzel is felhívni a figyelmet, hogy termékeny dolognak bizonyulhat, ha nem merev sémákkal közelítünk a filozófia klasszikus szövegeihez.

A gadameri hermeneutika egyik kulcsszava a *dialogus*. A történelmi hagyomány értelmezése éppúgy dialógikus viszonyt előfeltételez értelmező és „szöveg” között, mint a műalkotások befogadása. Hegel ebből a szempontból is tanulságos Gadamer számára. Az *elméleti képzés* eszméjében ugyanis az a mozzanat is benne rejlik, hogy „megtanulunk valami mást is érvényesülni hagyni”. A régi nyelvek és világok vizsgálatát azért tartja alkalmasnak az elméleti érdekek kialakításában, mert ezek elősegítik az elméleti vizsgálódáshoz szükséges távolságtartás kialakítását, de egyúttal az „önmagunkhoz való visszatérés” kiindulópontjai is. A régi koroknak ezt a hegeli értékelését ugyan Gadamer egyfajta klasszicista előítéletből eredezteti, de az alapgondolatot helyesnek tartja: „Az idegenben felismerni a sajátot, otthonossá válni benne – ez az alapmozgása a szellemnek, melynek léte csak abban áll, hogy a másleltől visszatér önmagához. Ennyiben minden elméleti képzés, az idegen nyelvek és képzetvilágok feldolgozása is, egy olyan képzési folyamat pusztán továbbfolytatása, mely sokkal korábban kezdődik. Minden egyes individuum, amely természeti lényéből a szellemibe emelkedik, népének nyelvében, erkölcsében, intézményeiben előre adott szubsztanciára talál, melyet, miként a nyelvtanulásban, el kell sajátítani. Így az egyes egyén eleve mindig a képzés útján halad, s állandóan csökkenti saját természetiségét, mert a világot, amelybe belenő, a nyelvben és az erkölcsben az emberek képzik.” (Gadamer, 1984, 34. o.)

A *Bildung* fogalmának értelmezése során Gadamer az *emlékezet* kategóriájához is fontos reflexiókat fűz. Egyrészt nem valamiféle adottságnak tartja. Azt emeli ki, hogy a megőrzés, az elfelejtés és az újraemlékezés szorosan összetartoznak, és „az ember történetének és képzésének egy darabját alkotják”. Az emlékezetet is képezni kell, hogy képes legyen értelmesen szelektálni. A felejtés nem csupán hiány, hiszen „a felejtés révén válik lehetővé a szellem teljes megújulása, az a képessége, hogy mindent friss szemmel nézzen, úgy, hogy a rég ismert sokrétű egységgé olvad össze az újonnan látottal”. (Gadamer, 1984, 35. o.) Gadamer itt nyilván arra gondol, hogy az információk mérhetetlen

tömege sokszor inkább blokkolja az összefüggések átlátását és megfogalmazását, rutin-szerűvé teszi ítéleteinket. Ugyanakkor hadd jegyezzem meg, hogy Gadamer nem fordít igazán figyelmet arra az ellenkező előjelű problémára, ami a manipulatíván szelektív emlékezetből fakad. A volt szocialista országok rendszerváltó éveinek egyik tanulsága például éppen az, hogy a személyes érdekek mennyire befolyásolják, sokszor eltorzítják az emlékezet működését. Egyébként, nagyon is az előbbihez hasonló játszódott le Németországban a fasizmus emlékeinek feldolgozásával, illetve fel nem dolgozásával a II. világháború után.

A képzettséghez, illetve műveltséghez hozzátartozik egyfajta „*tapintat*” is. Ezt a kategóriát főként Helmholtz nyomán járja körül Gadamer. A szónak jól ismert a társas érintkezéssel kapcsolatos jelentése. Valami kényelmetlent tapintatosan elhallgatunk, megkerülünk. Ha valamit tapintatosan mondunk, a szituáció lényegéhez akkor is hozzátartozik valaminek a kimondhatatlansága. Ez a fajta tapintat nyilvánvalóan hozzájárul az emberek intim szférájának a megőrzéséhez. Ugyanakkor a tapintat „megismerés-mód” és „létmód” is, az esztétikai és a történeti iránti érzéket jelent: „Az esztétikai és a történeti iránti érzékünk kell hogy legyen, vagy ki kell képeznünk érzékünket, hogy a szellemtudományi munkában rábízassuk magunkat a tapintatunkra.” (Gadamer, 1984, 35. o.) Ez a tapintat csak részben adottság, hiszen bizonyos műveltséggel rendelkezés alakítja ki a működését. Az érzékek közvetlenségével viselkedik, tehát választ és értékkel, csak éppen nem tudja döntését szakszerűen megindokolni. Akinek van esztétikai kvalitásérzékenysége, az meg tudja különböztetni a jelentős alkotást a silány fércműtől, még ha nincs is tisztában az esztétikai kategóriák elméletével, sőt arra is akad példa, hogy jelentős művészetelméleti tudás nem párosul biztos esztétikai érzékkel. Persze nem célszerű eltúlozni ennek az érzéknek az ösztönös jellegét. A műalkotások értéke iránti fogékonyság nem alakulhat ki gyakori művészeti élmények nélkül.

A történeti érzékkel rendelkező tudja, „hogy egy kor számára mi lehetséges és mi nem, s van érzéke a múlt mássága iránt, mely megkülönbözteti a jelentől”. Ennél a magától értetődő kijelentésnél azért érdemes megállnunk. Úgy tűnik, napjaink Magyarországa nem kedvez a történeti érzék kialakulásának, hiszen lépten-nyomon találkozhatunk történelmi múltunk ideologikus, propagandaízű kisajátításával, modern kategóriák jogosulatlan visszavetítésével. Az pedig kifejezetten megoldatlan kérdés, hogy miként lehetne és kellene közelmúltunk dokumentumait elemezni, illetve bemutatni. A személyiségi jogok védelmének elve a gyakorlatban sokszor ütközik a történelmi igazság feltárásának szintén jogos, etikai szempontból is indokolható igényével. Vajon lehetséges-e a jelzett problémákat pusztán jogszabályokkal megoldani? Bizonyosan nem.

Ehelyett talán meg lehetne próbálni olyan műveltséget magunkban kialakítani, amely az *erkölcsi érzéktől* elválaszthatatlan. Gadamer összefoglalása a képzés általános jellemzőjéről éppen ehhez nyújthat támpontot: „...ily módon általánosabb szempontokat tartunk nyitva a másik, a mások számára. A képzésben benne rejlik az általános érzék a mérték és a távolságtartás iránt, s ennyiben az is, hogy önmagunk fölé emelkedünk, az általánossághoz. Mert hiszen önmagunkat és saját céljainkat distanciával szemlélni azt jelenti: úgy nézni, ahogy a többiek nézik.» (Gadamer, 1984, 35. o.)

3. TEÓRIA ÉS PRAXIS

Teória és praxis egymástól elválaszthatatlansága már magát a hermeneutikai szemléletmódot jellemző alapelv Gadamernél. Nála a hermeneutika eleve nem hagyományos értelemben vett értelmezéstan – amelynek a szabályait egyértelműen meg lehetne, illetve meg kellene fogalmazni –, hanem megértés, értelmezés és alkalmazás együttes megvalósítása. Az alkalmazás pedig nem egy már előzetesen megértett szövegnek, illetve elméletnek az utólagos átfordítása a gyakorlatba (mint ahogyan pl. sokan a jogi hermeneutikát elképzelik, mintha ott egyszerűen normaszövegek „alkalmazásáról” lenne szó), hanem az értelmezés szerves része. Lásd például, hogy a műalkotások különböző előadásai (zene, drámaköltészet) mennyire termékenyen járulnak hozzá az adott mű sokféle jelentésrétegének a feltárásához.

Arra itt most csak utalnék, hogy Gadamer hermeneutikájában többször is visszatér gyakorlati filozófia és etika viszonyára. Egy korábbi írásomban (Loboczky, 2009) ezt már részletesen elemeztem, ezért most elsősorban a teóriával és részben a praxissal kapcsolatos gadameri reflexiókra kívánok kitérni.

Tudjuk, hogy Gadamer tudatosan kerüli a szigorú, analitikus jellegű definíciókat. E kérdéskör kapcsán sem ezzel operál, hanem mintegy történeti működésében világítja meg a két fogalom jelentéskörét. Napjainkban, amikor nem csupán a gazdasági-műszaki élet, hanem a tudományipar és a felsőoktatás is a praxis társadalmi hasznosságáról, és nem ritkán ezzel együtt a teória luxusáról szónoklók karától hangos, külön is érdekes, hogy Gadamer 1980-ban, *Lob der Theorie* ('A teória dicsérete') címmel tartott egy nagy ívű beszédet. De lehet-e, a témához illő dolog-e, laudációt mondani az elméletről? – kérdezhetnénk. Nem inkább valamilyen hűvösen tárgyilagos stílusra kellene itt váltani? Egyrészt, amikor hangsúlyosan teória és praxis egzisztenciális, mondhatni személyes aspektusairól esik szó, nyilván nem meglepő az idézett cím. Másrészt Gadamer maga utal arra, hogy régi korok beszédművészetében a teóriának szentelt élet is alkalmat kínált a dicsérő szónoklatra.

Gadamer ebben az előadásában először is arra hívja fel a figyelmet, hogy a görög *theoria* szó eredetileg a következő jelentésekben volt használatos: valamit, pl. a csillagok állását megfigyelő; egy színdarab nézője, azután pedig egy ünnepi küldöttség résztvevője. Ezekkel kapcsolatban ugyanakkor arra teszi a hangsúlyt, hogy nem egyszerűen olyan „nézőről” van szó, aki információkat igyekszik gyűjteni és tárolni azért, hogy a „kéznél-levőt” leírja, rögzítse. Sokkal inkább olyan ’contemplatióról’ beszélhetünk itt, amelynek lényege egy „területen” elidőzni, ott tartózkodni, ’nála-lenni’ (Dabei-Sein). A szó etimológiája nem véletlenül utal egy ceremóniában vagy rituáléban való részvételre, valamiben való részesedésre. A *theoria* nem olyan tudás, amelynek révén egy tárgyat birtokba vesz az ember, illetve az értelmezése során rendelkezésre állóvá teszi. A *theoria* olyan javakra (Güter) irányul, amelyeket meg lehet osztani, nem pedig kizárólagosan birtokolni és fel- vagy elhasználni. A teória, ebben az értelemben, még a játékokban való elmerüléshez is közel áll, távol minden hasznossági szemponttól, „komoly dologtól”. Tanulságos ebből a szempontból, ahogyan pl. Kalliklész Platón *Gorgiasz*-ában igencsak csúfondárosan beszél a filozófiát még meglelt korokban is művelő emberekről.

Ugyanakkor arra is érdemes felfigyelnünk, hogy az első görög filozófusok nagyrészt poliszuk aktív polgárai voltak, s hírnevüket, többek között, politikai és gazdasági kérdésekben megnyilvánuló előrelátásuknak köszönhatték. A teoretikus életideál tehát, éppen nem elfordulást jelentett a gyakorlati élettől, sokkal inkább egyfajta belépést a politika, tehát a városállamot érintő közügyek világába. Platón híres barlang-hasonlata azután másféle megvilágításba helyezi a kérdést. Gadamer úgy értelmezi az egész történetet, hogy a barlangban lent élők ellenségesen fogadják a fentről, a fény, a tiszta tudás világából visszaérkező embert, ami a teória ellenséges megítélését is jelenti a politikai közösség szemében. Másfelől Platón „filozófus-királya”, aki a jó ideájának megismerése nyomán képes csak jó vezetővé válni, arra utal, hogy a teoretikus élet eszméjének nála is megvan a politikai jelentősége, értelme.

*Arisztotelész*nél a teória bizonyos értelemben elméleti és gyakorlati tudás egysége, amely egyáltalán az emberi természet sajátossága, ahogyan azt a *Metafizika* első mondata is megállapítja: „Minden ember természeténél fogva törekszik a tudásra”⁶⁶.

Úgy is fogalmazhatnánk, hogy a tudás révén saját természetének a betöltésére vágyódik. Nyilván ez rejlik abban az arisztotelészi felfogásban, hogy az ember számára a legnagyobb boldogságot a „tiszta teóriának” szentelt élet jelenti. Gadamer itt azt

66 *Arisztotelész*: *Metaphysica*. 980a 21. Lásd: (*Arisztotelész*, 1992)

hangsúlyozza, hogy Arisztotelésznél elsősorban annak a szerepnek a helyes felméréséről van szó, amelyet az *ész játszik* a helyes cselekvésben. Ebből a szempontból különösen tanulságos a phronészisz (egyfajta gyakorlati tudás, életbölcsség) kategóriájának arisztotelészi elemzése. Főleg azokat a vonásait emeli ki, amelyek a *tekhnétől* megkülönböztetik. A tekhnét, a mesterségbeli tudást megtanulhatjuk, de el is felejtethetjük. A kézműves számára előzetesen adott az előállítandó tárgy eszményképe. A phronészisz kapcsán, amely az „erkölcsi tudást” segíti elő, arról alkothatunk képet, hogy milyennek kell lennünk. A szemünk előtt lebeghet a bátorság, illendőség, igazságosság, józan mértéktartás stb. eszménye, de ezek nem valamilyen rögzített mércék, amelyeket először megismerhetünk, majd az egyes esetekre alkalmazhatunk: „Tehát nem normák, melyek a csillagokban léteznek, vagy az erkölcsök valamiféle természeti világában foglalnak el változatlan helyet úgy, hogy csupán fel kell őket ismerni. Másfelől azonban nem is pusztá konvenciók, hanem valóban a dolog természetét adják vissza, ámde a dolog természete mindig csak az eszményeknek az erkölcsi tudat által való alkalmazása révén határozza meg önmagát.” (Gadamer, 1984, 226. o.) A *phronészisz*hez, a „higgadt megfontolás erényé”-hez kapcsolódik Arisztotelésznél a *megértés*, amely itt az erkölcsi megítélés egyik módjaként lép elénk. Akkor beszélhetünk erről, ha a másik ember cselekvésszituációjának konkrétságába helyezzük magunkat. A tapasztalt ember azáltal érti helyesen a cselekvőt, hogy ő is a helyeset akarja, a másikkal tehát ez a közösség kapcsolja össze.

Gadamer a „gyakorlati filozófia” ideáját egyébként részletesen elemzi *Die Idee des Guten* (Gadamer, 1991, p. 128-227.) című hosszabb tanulmányában, amely Platón és Arisztotelész felfogását hasonlítja össze. Itt, többek között, arra hívja fel a figyelmet, hogy Arisztotelész logikailag is elemzi a gyakorlati észhasználatot. Minden értelmes következtetés leképezhető szillogisztikus formulára, mivel a gyakorlat területén a végkövetkeztetés nem egyszerűen állítás, hanem végső döntés. Ugyanakkor szembevetendő, hogy a görög filozófus nem praktikus-erkölcsi, hanem pragmatikus-technikai döntéseket hoz példaként az előbb említett logikai sémákra. Föltehetően azért, mert a technika területén tényleg arról van szó, hogy az adott célokhoz megfelelő eszközöket ki kell választani, mintegy a különöst az általános alá szubszumáljuk. Az erkölcsi döntésnél nem egészen erről a sémáról van szó. Ezen a területen az, hogy szilárdan tartjuk magunkat valamely elvhez, illetve erényhez, nem csupán logikai teljesítmény. A gyakorlati okosság itt nem csak azt jelenti, hogy a megfelelő eszközöket megtaláljuk, hanem azt is, hogy szilárdan tartjuk magunkat a megfelelő célokhoz. Ezen az alapon határolja el egymástól Arisztotelész az *okosságot* (*phronimos*) az *ügyességtől* (*deinos*). A technikai és gyakorlati-erkölcsi tudás különbségét Arisztotelész azzal is hangsúlyozza, hogy az utóbbinál nem

igazán beszélhetünk olyan értelemben taníthatóságról, mint a tudomány és a technika esetében. A gyakorlati-erkölcsi tudásnál nem az általános konkretizálásáról van szó, sokkal inkább a konkrét általánosításáról. Végző soron, Arisztotelész felfogása arra nyújt jó példát, hogy az ún. „gyakorlati filozófiában” is filozófiával, vagyis elmélettel, teóriával van dolgunk, amelynek tárgya, persze a praxis. Az emberi gyakorlat számára éppen azért olyan fontos az éthosz, mivel aki nem képes az indulatain uralkodni, arra sem képes, hogy a logoszra hallgasson, tehát nem képes értelmesen cselekedni, sőt nem képes a teoretikus gondolkodásra sem. Bizonyos értelemben a gyakorlati filozófia és teória összefüggésével kapcsolatos az a kérdés is, hogy Arisztotelész a gyakorlati élet és a teoretikus életeszmény közül melyiket részesíti előnyben. Első megközelítésben azt a gyakran hangoztatott választ adhatjuk, hogy az utóbbit. Az emberi praxis magának az emberlétnek a legtokéletesebb beteljesítésére irányul, így egyúttal túl is mutat önmagán, ami a teoretikus életeszmény felé mutat. Ugyanakkor az ember – éppen természetének sokrétűsége miatt – nem tudja magát tartósan a tiszta teoretikus szemlélődésnek szentelni. Ezért a két életeszmény nem áll egymással szigorúan hierarchikus viszonyban. Másképpen úgy is fogalmazhatnánk, hogy Arisztotelész a tiszta teóriát mint a legmagasabb rendű gyakorlatot ragadta meg.

A tudás iránti vágy tehát az emberi természet jellemzője, ahogyan az előbb Arisztotelész nyomán kiemeltem. Gadamer, a rá jellemző finom etimológiai értelmezéssel arra is kitér, hogy ehhez már a késői hellenizmus korában kapcsolódik a *curiositas*, a kíváncsiság, az új iránti érdeklődés. (Gadamer, 1991a, p. 32-33.) Ez itt még nem negatív értelmű kifejezés, hiszen az ember természetes megismerés-vágyát jelenti. Emellett Gadamer arra is utal, hogy a *cura* (dicséretes igyekezet, gondoskodás, gondviselés, törődés, fáradozás) szóból származik a *curiosus*, amely egyaránt jelentette azt, hogy kíváncsi, valamint azt, hogy gondos, szorgalmas. Sőt, ez utóbbi eredetileg a paraszti nyelvben volt használatos, abban az értelemben, hogy az előrelátó gondoskodás képes távol tartani a váratlanul betörő, kárt okozó, szokatlan dolgot. Ezzel együtt Augustinus a *curiositas*nak már inkább negatív jelentést tulajdonít, tudniillik a kíváncsiság mindenféle új iránti felszínes érdeklődést, az új iránti valamiféle mohóságot takar. Hozzátehetjük, hogy az ’új’-nak ezzel a leértékelő jelentésével a görögöknél alig találkozunk, annál inkább az új iránti tudásszomj dicséretével. A középkori keresztény teória-felfogás, amely a spekulatív tudás elsőbbségén alapult, nyilván elősegítette a kontemplatív életeszmény megvalósítását, amely a szerzetesi életformában nyilvánult meg a legtisztább formában. Persze arról sem feledkezhethetünk meg, hogy éppen a szerzetesek írásművészete hagyományozta át a későbbi korok számára is az antik műveltséget és tudományt. Ez azután

elősegítette a teoretikus és a gyakorlati kutatási energia kibontakozását is.

Teória és praxis viszonyának modernkori szituációja kapcsán, Gadamer értelmezése nyomán, a következőkben az interszubjektivitás problémájára térnek ki. Nála a szellemtudományi megismerés alapelve, hogy a másik ember éppolyan mértékben egy „Én”, mint én magam, ezért itt csak egy valódi dialógikus viszonyban működik a megismerés. Ezzel kapcsolatban hangsúlyozza a *’Vertrautheit’* (ismerősség, bizalmaság, otthonosság, meghittség) jelentőségét. (Gadamer, 1991a, p. 41-44.) Ez jelenti a másik világának az elismerését, annak megismerése érdekében, távoli korok és idegen népek esetében is. Emellett jelenti az ember és ember között létrejövő barátságot, amelyben olyan meghittség alakulhat ki, hogy a másikat nem mint másikat, nem mint a saját nálam-való-létnek (*bei-mir-Seins*) a határát tapasztalom, hanem mint saját létemnek kiegészítését, mintegy meghatványozását, fokozását. De hasonló otthonosság, ismerősség nyilvánul meg pl. a szülőföld, az anyanyelv vagy a gyermeki tapasztalat varázsában. Összefoglalóan azt mondhatjuk, hogy ez nem más, mint az egyesnek a beilleszkedése személyes és társadalmi vonatkozásainak otthonosságába.

A következőkben a praxis, a gyakorlat kifejezéshez fűzött gadameri reflexiók néhány jellegzetességét emelem ki. Ennek kapcsán is hangsúlyozni kell az antik görög, főleg az arisztotelészi hatást Gadamernél. A *Nikomakhoszi etika* első könyvében Arisztotelész köztudomásúan azt hangsúlyozza, hogy a politika, az államtudomány az, amely az általában vett jóval foglalkozik. Erre utalva állapítja meg Gadamer egyik tanulmányában, hogy az etika itt tulajdonképpen a politika része. (Gadamer, 1987, p. 185.)

Másrészt, az is sokat mondó jelzés, hogy Gadamer egy másik, a praxis mibenlétével foglalkozó tanulmányának (*Was ist Praxis?*) alcíme: *Die Bedingungen gesellschaftlicher Vernunft* (‘A társadalmi / közös / kollektív értelem / ész feltételei’). (Gadamer, 1987a, p. 216-228.)

Ebben az írásában a gyakorlat fogalmával kapcsolatban először is azt emeli ki, hogy napjainkban ezt egyszerűen az elmélet ellentétéként szokás meghatározni. Az igazi változást az antikvitáshoz képest nem is csak ebben, hanem az elmélet fogalmának átalakulásában látja, mivel ez mára az eredeti *theoria* jelentéséhez képest technicizálódott, az igazság kutatásának *instrumentális* fogalmává vált. A praxis ebben a vonatkozásában az elméleti tudományos ismeretek alkalmazása. Ugyanakkor a modernitásban a tudomány konstrukciós ideálja válik meghatározóvá, amelynek lényege, hogy a tudományos-módszertani konstrukció alapvetően a technikai létrehozást szolgálja. A technika egyre újabb lehetőségei, egyfelől ugyan tágítják az ember életlehetőségeit, másfelől, a tevékenység-lehetőségeink vonatkozásában, bizonyos

értelemben az emberi szabadságot, pontosabban, a szabad kreativitást korlátozzák, még ha ez nem is szembeötlő. A technikai lehetőségek alkalmazása a természeti erők feletti uralom céljáról egyre inkább áttevődik a társadalmi élet uralásának elképzelésére. A régebbi korok kézművesét a szakértő váltja fel, aki még a társadalmi folyamatokat is modellezni és uralni képes. A mindenhatónak gondolt tervszerű racionalitás azonban – így Gadamer – a társadalmi és gyakorlati tapasztalatot nem képes pótolni. Sőt, ahogy Heidegger egyik filozófiai versében nagyon találóan és frappánsan megfogalmazta: „Mentől tolaodóbbak a számolók, annál mértéktelenebb a társadalom”. (Heidegger, 1995, 207. o.) Gadamer 1974-ben megfogalmazott diagnózisa szerint a modern kommunikációs formák a véleményformálás technicizálódásához, ez pedig a szellem manipulációjához vezet. Az információözön nem segíti a társadalmi ész fejlődését, inkább az egyén identitásának elvesztéséhez, a kreativitás lehetőségeinek beszűküléséhez vezet. Az pedig, hogy a társadalom különböző színterein, intézményeiben az alkotó képességek helyett inkább az alkalmazkodási képességet jutalmazták, végső soron éppen a gyakorlat hanyatlását és a társadalmi ésszerűtlenségeket eredményezi. (Heidegger, 1995a, 218-219. o.) Gadamer mindezen jelenségek felvázolása nyomán gondolja át a praxis filozófiai jelentését. Először is azt kell kiemelni, hogy a gyakorlatot nem elszigetelt egyének tevékenységeként jellemzi, hanem valamiféle közösségi életgyakorlatként.

Gadamer a praxis mellett a teória antik görög jelentésének azt a sajátos értelmét hangsúlyozza, amelynek lényege a 'valaminek szentelt élet' (Weggegeben-Sein), mármint olyan dolognak szentelt élet, amely – szemben más javakkal – attól éppen nem lesz kevesebb, hogy többen vesznek részt benne, hanem inkább gyarapodik. (Heidegger, 1995a, 221. o.) Tulajdonképpen a teóriának ebből a közösségi mozzanatából születik meg a gyakorlati ész fogalma – Gadamer értelmezésében. Emellett a szabadság pozitív értelmét is az egyénnek a közösségben, a közösséggel való identitásában látja. Napjainkra viszont sokkal inkább a szükségleteknek való alárendelődés, s ezzel együtt az identitás elvesztése a jellemző.

Gadamer fontos gondolata, hogy a gyakorlat fogalma indirekt módon az utópiát is magában foglalja. Az utópia nála dialektikus fogalom. Egyfelől a jövőre irányuló példázatosság formája, másfelől nem a tevékenység előrevetítése, hanem a jelenkor kritikája. Platón *Államát* is így értelmezi, azzal együtt, hogy éppen nem a platóni kényszeres rendben látja valamiféle igazságos társadalom lehetőségét, hanem a valódi szolidaritásban és közösségiségben. Az utópia praktikus értelme abban nyilvánulhat meg, hogy nem elsősorban a tevékenységre, hanem reflexióra késztet.

A praxis karakterisztikus formáját végül is úgy összegzi Gadamer, hogy az közös ügyek közös meghatározása a tevékenység által. A gyakorlat társadalmi értelemben nem csupán valamiféle absztrakt norma-tudaton alapul, hanem az adott közösség hagyományai, konvenciói által konkrétan motivált.

Mindezek fényében mi is akkor a gyakorlat, a praxis átfogó értelmében? „A szolidaritás alapján való viselkedés és cselekvés” – összegzi Gadamer⁶⁷. Vagy másképpen szólva – Hérakleitoszt parafrázálva –: „A logosz mindenki számára közös, az emberek mégis úgy viselkednek, mintha mindenkinek csak privát, személyes esze lenne. Vajon így kell ennek maradnia?”⁶⁸ – kérdezi Gadamer.

Mi is tehát a teória és praxis együvé tartozásának lényege Gadamer szerint? Az emberi lét maga teória és praxis egysége, amely mindenkinek lehetőség és feladat. Ebben egyszerre van jelen a magamtól való „eltekingés” gesztusa és a másakra való „odanézés”. Egy olyan kiművelt tudat aktusa, aki megtanulta a sajátjával együtt elgondolni a másik szempontját is. (Gadamer, 1991a, p. 41-43.) Az ember kitüntetettsége talán éppen abban mutatkozik meg, hogy a társadalmi gyakorlat működtetése és a „tisztá tudás” iránti odaadása egyaránt jellemzője. Az ember így válhat a legmélyebb értelemben „teoretikus lényé”.

4. AZ EGYETEM MINT A KUTATÁS ÉS AZ OKTATÁS EGYSÉGES SZÍNTERE – GADAMER NÉHÁNY EGYETEMEN TARTOTT ELŐADÁSÁNAK TANULSÁGAI

Gadamer nem fogalmazott meg valamiféle sajátos egyetem-koncepciót, inkább azt mondhatjuk, hogy számára az egyetem a tudományok és a gondolkodás magától értetődő, természetes színterét jelenti. Nem véletlen, hogy számos írása eredetileg valamilyik egyetemen megtartott előadás vagy beszéd volt. Mindenesetre az érzékelhető, hogy egyetemen alapvetően a humboldti ihletésű univerzitást értette. Ugyanakkor számtalan rövidebb írásában is foglalkozott a tudomány, tudományosság és persze a szellemtudományok kérdésével (pl. *Über die Ursprünglichkeit der Wissenschaft*) (Gadamer, 1995a, p. 287-295.); (*Die Universität Heidelberg und die Geburt der modernen Wissenschaft*) (Gadamer, 1995, p. 336-346.); (*Wissenschaft und Öffentlichkeit*) (Gadamer, 1991b, p. 77-88.); (*Wissenschaft als Instrument der Aufklärung*) (Gadamer, 1991c, p. 88-103.); (*Vom*

67 „Praxis ist Sich-Verhalten und Handeln in Solidarität.” Lásd: (Heidegger, 1987a, p. 228.)

68 „Das Logos ist allen gemeinsam, aber die Menschen benehmen sich, als hätte ein jeder seine Privatvernunft. Muß das so bleiben?” Lásd: (Heidegger, 1987a, p. 228.)

Wandel in den Geisteswissenschaften) (Gadamer, 1995b p. 179-185.); (*Der Mythos im Zeitalter der Wissenschaft*) (Gadamer, 1993, p. 180-189.). Előadásom befejező részében három, különböző időben, különböző német egyetemeken elmondott beszédének néhány, a témánkkal összefüggő vonatkozását emelem ki.

A tudomány eredendőségéről szóló írása tulajdonképpen a lipcsei egyetem 1947-es újraindítása alkalmából elmondott ünnepi beszéd. A helyszín és a történelmi szituáció nagyon is sokat mondó, hiszen alig vagyunk a szörnyű világégés után. Ebben a történelmi felelősségre is figyelmeztető, retorikai fordulatokban is gazdag szövegben némi tudománytörténeti áttekintés után oda fut ki az egész gondolatmenet, hogy milyennek kellene lennie a tudomány emberének, akiben a tudomány valóságos hatalom. Tehát, hogy milyen életforma tartozik hozzá. Az első jellemző vonása a szellemi értelemben vett megszállottság, elmerülni tudás a vizsgálódás tárgyában, illetve föltétlen benne állás a dolgok világában. A második: a kutatás során törvényszerűen jelentkező kétkedés ellenére is, a saját ítélet és föltétlen határozottság a felismert összefüggések megfogalmazásában. A harmadik: szerénység, abban az értelemben, hogy vegye észre lehetőségeinek a határát és a megoldandó tudományos feladat nagyságát, s így képes lesz a társadalomban meghonosodott előítéletekkel szembeni belső szabadság elérésére. Ami még igazán érdekes, ahogyan mindhárom tulajdonság leírását afféle refrénnel zárja, amely a tudósok felelősségét kéri számon a náci rezsimmel kapcsolatban: „Ha lett volna a tárgyilagosságnak / határozottságnak / szerénységnek elég ereje a német tudomány minden képviselőjében, a nemzetiszocialista rezsimnek való megfelelés semmilyen kísértése nem jelentkezett volna.” (Gadamer, 1995a, p. 293.)

A tudomány és a nyilvánosság kérdéseit feszegető írásában (1977. Marburg) (Gadamer, 1991b) a tudományoknak a modern társadalomban és államban megváltozott szerepét járja körbe. Alapvetően azt az ellentmondásos szituációt emeli ki, amely a tudomány belső logikája, működése és a társadalmi elvárások között feszül. Az egyik oldalról, érthetően, hasznossági szempontok hangoztatása, szigorúan racionalizált kutatási tervek elvárása, formális és bürokratikus minőségbiztosítási követelmények nyilvánulnak meg. A tudomány ezzel szemben azt hangsúlyozhatja, hogy a kutatások során nem lehet állandóan tekintettel lenni a külsődleges elvárásokra, a tudományos vizsgálódás nem ismer kompromisszumot. Ráadásul gyakran a tudós a kutatás során valami mást talál, fedez fel, mint amit előre vetített. A kutatást ezért nem lehet pusztán bürokratikus eljárásokkal ellenőrizni. A hatalom kontrollja egyébként is mindig csak a hatalom újabb körét szüli meg. Még egy érdekes felvetés: a teória éppúgy eredendően antropológiai jellegű szférája az emberi létnek, mint a gyakorlati és politikai hatalom.

Így e két emberi erőt újból és újból egyensúlyba kell hozni egymással, nem pedig egymással szemben kijátszani. A szellemtudományoknak a tudományok világán belüli sajátosságát abban látja, hogy a „társadalmi világ tapasztalatát a természettudományok induktív eljárásával nem lehet tudománnyá tenni. ... a cél nem az, hogy ezeket az általános tapasztalatokat megerősítsük és bővítsük, s így eljussunk egy törvény ismeretéhez, például arról, hogy az emberek, a népek és az államok általában hogyan fejlődnek, hanem azt akarjuk megérteni, hogy ez az ember, ez a nép, ez az állam, hogyan lett azzá, ami, – általánosan szólva: hogyan történhetett, hogy így van.” (Gadamer, 1984, 28. o.)

A heidelbergi egyetem alapításának 600. évfordulójára (1986) elmondott ünnepi beszédében (Gadamer, 1995) különösen tanulságos, ahogyan éppen a 19. század utolsó harmadában, éppen Heidelbergben működő természettudós, Helmholtz kapcsán mutat rá a természettudományi és szellemtudományi megismerésmód lényegi különbségeire, valamint arra a folyamatra, amely a felvilágosodástól kezdve a romantikán át elvezetett a modern tudomány, illetve tudományszemlélet megszületéséhez. Helmholtz ugyanis a matematikai indukció mellett egyfajta „művészi (künstlerische) indukcióról” is beszélt, amelynek révén valamiféle, nem szigorúan racionalizált összehasonlítás és általánosítás történik. Pontosabban egy másfajta racionalitásról van szó – felfogása szerint – a humántudományokban, amely egyáltalán nem jelent valamilyen alacsonyabb rendű tudást a matematikához vagy a természettudományokhoz képest. Az objektivizmus határait jó példaként említi az orvostudományokat, ahol nem véletlenül szoktuk emlegetni az „orvoslás, gyógyítás művészetét”. A tudós orvos nem „csinálja, létrehozza az egészséget”, hanem bizonyos értelemben elősegíti, hogy a természet önmaga segítsen.

A természet és a kultúra racionalitása ugyan különbözik egymástól, de a sejtés, vélekedés, újrafelismerés minden tudományban jelen van, melyek a kutatói invenciót, „fantáziát” életre keltik, felélénkítik. E nélkül pedig, pl. jelentős tudományos felfedezés nem igen képzelhető el. Még a fogalmak képzésénél sem csak arról van szó, hogy a sok egyedi esetből absztrahálunk, hanem a megfelelő szó megtalálásának invenciózus művészetéről.

Egy 1988-ban megjelent előadásában (Gadamer, 1988, p. 1-22.) a humboldti egyetem-eszme 19. századi megvalósulása mellett igazából az egyetem jelenkori helyzetének ellentmondásait részletezi. Számára ugyan továbbra is alapvetően fontos a *Bildung*ot középpontba állító tradíciónak a továbbvitele, de nagyon is reálisan veszi sorra a tömegegyetemek világát, egyfajta háromszoros elidegenedésnek (Entfremdung) nevezve a kialakult helyzetet. Az első abból adódik, hogy sok a diák és ehhez képest kevés a professzor, így alig-alig van közvetlen kapcsolat a tanárok és a hallgatók között. A második

probléma, hogy a tudományok és a szakok szétaprózódása miatt, mintegy a tudományok, illetve fakultások is elidegenedtek egymástól, az egyetemi képzés „üzemszerű” működése nyomán az egyes szakok, illetve részdiszciplínák alig tudnak egymásról, minden partikuláris marad. A harmadik tényezőt tartja talán a legsúlyosabb gondnak. Humboldttra utal itt vissza, aki azt hangsúlyozta, hogy az egyetemi diákságnak nem egyszerűen az a feladata, hogy részt vegyen előadásokon, teljesítse a vizsgákat, konkrét feladatokat oldjon meg, hanem az egyetem eszméje hassa át egész életét (*Leben in Idee*). (Gadamer, 1988, p. 12.)

A mai társadalmi szituációban, amikor a konkrét célorientált eredményesség a döntő elvárás, éppen ezt a legnehezebb megvalósítani. Ugyanakkor Gadamer nem egyszerűen borong a kialakult helyzeten, hanem a lehetséges megoldás perspektíváját villantja fel. Egyfelől leszögezi, hogy illuzórikus valamiféle garantált akadémiai szabadságot elvárni, inkább a megváltozott kihívásokhoz alkalmazkodva kell ennek az új legitimációját megteremteni. A kutatás és tanítás új, szabad tereit kell megtalálni új kérdések felvetésével, hogy ezáltal lehetővé váljon a kutatás és tanítás során egyfajta „új szolidaritás” létrehozása. (Gadamer, 1988, p. 22.)

Befejezésül még egyszer hangsúlyoznám, hogy az egyetem Gadamer számára azt a szellemi teret jelentette, ahol a heidelbergi beszédben szereplő kettősség, kétféle tudás, egyaránt jelen van: „Können, das sich verhält, und Weisheit, die sich bescheidet.” (A tudás / képesség valamihez viszonyul / aránylik, a bölcsesség pedig az, ami mértéket tart.) (Gadamer, 1995, p. 345.)

IRODALOMJEGYZÉK

Arisztotelész (1992): Metafizika. Ferge Gábor (ford.). Logos, Budapest.

Gadamer, Hans-Georg (1984): *Igazság és módszer:*

Egy filozófiai hermeneutika vázlata. Bonyhai Gábor (ford.). Gondolat, Budapest.

Gadamer, Hans-Georg (1987): Über die Möglichkeit einer philosophischen Ethik.

In: Gadamer, Hans-Georg: *Neuere Philosophie, II. Probleme Gestalten. Gesammelte Werke*, Bd. 4. [GV 4.]. Mohr, P. Siebeck, Tübingen. 175-188.

Gadamer, Hans-Georg (1987a): Was ist Praxis? Die Bedingungen gesellschaftlicher

Vernunft. In: Gadamer, Hans-Georg: *Neuere Philosophie, II. Probleme Gestalten. Gesammelte Werke*, Bd. 4. [GV 4.]. Mohr, P. Siebeck, Tübingen. 216-228.

Gadamer, Hans Georg (1988): Die Idee der Universität – gestern, heute, morgen.

In: Gadamer, Hans-Georg: *Idee der Universität: Versuch einer Standortbestimmung.* Springer-Verlag, Berlin. 1-22.

Gadamer, Hans-Georg (1991): Die Idee des Guten zwischen Plato und Aristoteles.

In: Gadamer, Hans-Georg: *Griechische Philosophie, III. Gesammelte Werke*, Bd. 7. [GV 7.]. Mohr P. Siebeck, Tübingen. 128-227.

Gadamer, Hans-Georg (1991a): Lob der Theorie. In: Gadamer, Hans-Georg:

Lob der Theorie: Reden und Aufsätze. Suhrkamp, Frankfurt am Main. 26-50.

Gadamer, Hans-Georg (1991b): Wissenschaft und Öffentlichkeit. In: Gadamer, Hans-

Georg: *Lob der Theorie: Reden und Aufsätze.* Suhrkamp, Frankfurt am Main. 77-88.

Gadamer, Hans-Georg (1991c): Wissenschaft als Instrument der Aufklärung.

In: Gadamer, Hans-Georg: *Lob der Theorie: Reden und Aufsätze.*

Suhrkamp, Frankfurt am Main. 88-103.

Gadamer, Hans-Georg (1991d): *A nyelvek sokfélesége és a világ megértése.*

Egyedi András (ford.). I. köt. Athenaeum, Budapest.

- Gadamer, Hans-Georg (1993): Der Mythos im Zeitalter der Wissenschaft.
In: Gadamer, Hans-Georg: Ästhetik und Poetik, I. *Kunst als Aussage*.
Gesammelte Werke, 8. [GV 8.]. Mohr P. Siebeck, Tübingen. 180-189.
- Gadamer, Hans-Georg (1995): Die Universität Heidelberg und die Geburt der modernen Wissenschaft. In: Gadamer, Hans-Georg: *Hermeneutik im Rückblick*.
Gesammelte Werke, Bd. 10. [GV 10.]. Mohr P. Siebeck, Tübingen. 336-346.
- Gadamer, Hans-Georg (1995a): Über die Ursprünglichkeit der Wissenschaft.
In: Gadamer, Hans-Georg: *Hermeneutik im Rückblick*. *Gesammelte Werke*, Bd. 10.
[GV 10.]. Mohr P. Siebeck, Tübingen. 287-295.
- Gadamer, Hans-Georg (1995b): Vom Wandel in den Geisteswissenschaften.
In: Gadamer, Hans-Georg: *Hermeneutik im Rückblick*. *Gesammelte Werke*, Bd. 10.
[GV 10.]. Mohr P. Siebeck, Tübingen. 179-185.
- Heidegger, Martin (1995): Intések. In: *Költemények: A gondolkodás tapasztalatából*.
Dichtungen: Aus der Erfahrung des Denkens, 1910-1976. Németül és magyarul.
Ferge Gábor (vál., szerk. és utószó), Keresztury Dezső (ford.).
Utószó: A költészet mint a lét nyelve, a filozófia és a teológia határterületén.
Societas Philosophia Classica, Budapest. 207-208.
- Heidegger, Martin (1995a): Az élő Rimbaud. In: *Költemények*:
A gondolkodás tapasztalatából. *Dichtungen: Aus der Erfahrung des Denkens*,
1910-1976. Németül és magyarul. Ferge Gábor (vál., szerk. és utószó),
Keresztury Dezső (ford.). Utószó: A költészet mint a lét nyelve,
a filozófia és a teológia határterületén. Societas
Philosophia Classica, Budapest. 217-222.
- Loboczky János (2009): Gyakorlati filozófia és etika Gadamer hermeneutikájában.
In: Loboczky János (szerk.): *Acta Academiae Paedagogicae Agriensis*.
Nova Series Tom. XXXVI. *Sectio Philosophica*. EKF Líceum Kiadó, Eger. 112-120.
http://filozofia.ektf.hu/anyagok/Filoz%C3%B3fia_Konferencia-k%C3%B6tet_szerkesztett_4_boritoval.pdf

Mersch, Dieter és Breuer, Ingeborg (1992): Művészet, amely szerint nem lehet igazunk:
Interjú Hans-Georg Gadamerrel. Krémer Sándor (ford.).
In: *Gondolat – Jel*, 1992. II. Chiron Bt., Szeged.